

RECENSIONES

Karlfriedrich Herb y Bernd Ludwig, "Naturzustand, Eigentum und Staat Immanuel Kants Relativierung des 'Ideal des Hobbes'", en *Kant-Studien*, 84, Jahrgang, Heft 3, 1993, pp. 283-316

No es abundante la literatura crítica que se ha dedicado a mostrar la relación entre Kant y Hobbes. Algunos intérpretes se han limitado a compararlos en algunos aspectos, al mostrar las diferencias que existen entre ellos, aunque reconociendo algunas semejanzas¹. En otras interpretaciones se ha indicado, de un modo categórico pero genérico, la influencia de uno sobre el otro². Existen, por otro lado, algunos estudios donde se ha planteado de modo explícito la relación que existe entre estos filósofos³.

- 1 Baste recordar a J. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, London, Macmillan, 1970; H. Reiss, "Introducción" a *Kant, Political Writings*. Cambridge University Press, 1970-1991(2); A. Heller, *Crítica de la ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Barcelona, Ed. Península, 1984, pp. 21-96; P. Riley, *Kant's Political Philosophy*, Totowa NJ, Rowman and Littlefield, 1983; W. Kersting, "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy", en *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, pp. 432-366.
- 2 Valga recordar a J. F. Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, México, Ed. Stylo, 1946; R. Denker, "La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o Los designios de la naturaleza en la historia", en *Immanuel Kant. 1724/1974. Kant como pensador político*, Bonn, Bad Godesberg, 1974, pp. 5-16; I. Fetscher, "Immanuel Kant y la revolución francesa", en *Ibid*, pp. 27-43; J.R. Carracedo, "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 29-74. Véase especialmente la recopilación de textos de N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi Editore, 1989.
- 3 Cf. F.O. Wolf, "Kant and Hobbes concerning the foundations of Political Philosophy", en *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, D.Reidel Publishing, 1970, pp. 607-613; R. Ginsberg, "Kant and Hobbes on the social contract", en *The Southwestern Journal of Philosophy*, Volume V, Number 1, 1974, pp. 115-119; M. Diesselhorst, *Naturzustand und sozialvertrag bei Hobbes und Kant*, Gottingen, Verlag Otto Schwartz, 1988; Karlfriedrich Herb y Bernd Ludwig, "Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des 'Ideal des Hobbes'", en *Kant-Studien*, 84, Jahrgang, Heft 3, 1993, pp. 283-316. Véase también nuestro estudio: "La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant", en *Apuntes Filosóficos*, Nro 3, 1993, pp. 47-71.

En este grupo se destaca la reciente interpretación de Karlfriedrich Herb y Bernd Ludwig, en la cual vamos a detenernos, en vista de que constituye una de las contribuciones mejor articuladas en el contexto de la historiografía política kantiana.

De antemano, debemos admitir que no se puede hablar de revolución copernicana en el caso del pensamiento político de Kant. Por el contrario, es preciso reconocer que este filósofo fue heredero de Hobbes y Rousseau, de quienes explícitamente fue partidario. Karlfriedrich Herb y Bernd Ludwig recuerdan que ya sus tempranas *Reflexiones sobre filosofía moral* son un testimonio de la influencia que había recibido de esos dos filósofos. Específicamente destacan que el "Ideal de Hobbes" - mencionado en aquellas *Reflexiones*- fue lo que le sirvió de referencia fundamental para pensar la justificación del Estado a partir de la "salida" del estado de naturaleza. Desde las *Reflexiones* hasta la *Metafísica de las costumbres* (1797) es visible para estos intérpretes la influencia de Hobbes.

Ellos advierten que si bien la literatura crítica ha reconocido esta influencia, es necesario realizar un examen más detallado de la forma como Kant utiliza a Hobbes. Y plantean que en la versión sistemática de su pensamiento político (es decir, en la *Metafísica de las costumbres*), hizo uso de una vía apriorística -basada en la teoría de la propiedad- independientemente de la vía que apela a la inseguridad del estado de naturaleza. Por tanto, advierten que es necesario reconocer que Kant hizo uso de dos vías, independientes entre sí, para justificar su concepto de Estado. En base a esta premisa, ambos intérpretes realizan el análisis y la reconstrucción general de cada vía para indagar, finalmente, en la conexión que existió entre ellas, y tratar así de mostrar el modo como quedaron "relativizados" los argumentos de Hobbes. Ellos tratan de mostrar que Kant tuvo que relativizar el modelo hobbesiano precisamente en el momento de hacer valer el modelo apriorístico fundador de la propiedad privada.

El primer paso de estos intérpretes consiste en poner de relieve la célebre distinción entre moral y derecho, al destacar que lo que distingue al derecho es su condición de llevar implícita la facultad de obligar mediante la coerción. Este señalamiento es correcto, aunque queremos destacar el sesgo erróneo de su uso cuando se señala que la identificación de derecho y coerción es expuesta por Kant, por un lado, independientemente de la idea de estado de naturaleza, y, por otro lado, sin necesidad de hacer entrar en juego al sujeto que podría ejercer la coerción. Creemos, más bien, que Kant, si bien deduce analíticamente la idea de la coerción a partir de la concepción misma del derecho, había utilizado una concepción de la naturaleza humana que justificaba el uso de la coerción. En ese contexto argumentativo, no sólo es necesario tener presente el concepto de estado de naturaleza, sino también al sujeto que debe ejercer la coerción, a pesar de que Kant no lo haya planteado del mismo

modo en todos sus textos políticos.

Los autores señalan que, a diferencia de la influencia hobbesiana que se aprecia desde los años sesenta, la teoría del derecho privado constituye un aporte original de Kant: se trata -dicen- respecto a la tradición de Hobbes y Locke, de un nuevo tipo de fundamentación de la propiedad, sustentada, esta vez, en la necesidad de la voluntad general como principio legitimador. No obstante, estamos en desacuerdo con ellos cuando señalan que desde esas solas premisas se hace exigible la formación del Estado. Creemos que si bien aquí se puede advertir el momento rousseauiano de Kant, también es necesario reconocer el momento hobbesiano, ya que la creación del Estado como poder común es planteada por Kant explícitamente a partir de la posibilidad de la disputa por la propiedad.

Karlfriedrich Herb y Bernd Ludwig advierten que en ese contexto no se plantea la fórmula de la "salida" del estado de naturaleza que había sido utilizada en 1793 en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Agregan que, más bien, se emplea la fórmula de la negación determinada del *estado civil*, es decir, aquélla que lo concibe según la ausencia de la voluntad general y del poder para que se cumpla el orden jurídico. No obstante, lo que estos intérpretes no advierten es que Kant hace uso de la idea del antagonismo para pensar el concepto negativo de derecho. Si es precisamente la defensa de la propiedad lo que justifica al estado civil, es evidente que Kant tenía presente la disputa propia del estado natural. De otro modo no se explica que llame "provisorio" al derecho que existe al margen del estado civil.

Si bien la secuencia de la argumentación que se halla en la *Metafísica de las costumbres* lleva a suponer que Kant acudió a la idea del estado natural sólo después de haber teorizado la necesidad del Estado desde la propiedad privada, es necesario también tener en cuenta que el carácter provisorio del derecho privado -explicable por la ausencia de garantías del estado de naturaleza-, lleva a pensar que Kant tenía claramente presente la idea de la "salida", ya asumida categóricamente en 1793. Es cierto que en 1797 no aparece la implacable dicotomía entre estado de naturaleza y estado civil que domina el discurso de Hobbes, y, por ello, es cierto que Kant, en ese sentido, relativiza el "Ideal de Hobbes", pero creemos que la relativización se produce más por razones expositivas que por razones estrictamente teórico-sistemáticas. El hecho de que la dicotomía estado de naturaleza-estado civil no domine totalmente la arquitectónica de la *Metafísica de las costumbres*, del mismo modo como domina el discurso político de Hobbes, no significa que esa dicotomía haya pasado a jugar un rol secundario. Si bien la idea hobbesiana del estado de naturaleza aparece después de la fundamentación de la propiedad, no se podría sostener que esa idea sea teóricamente ulterior. De allí que Kant utilice varias veces la idea de la "salida" del estado de naturaleza. En este sentido ambos intérpretes recuerdan que Kant se

apropia de la tesis hobbesiana de la legitimación del Estado cuando acude a la idea de que no hay seguridad dentro del estado natural. A partir de esto reconocen que sólo procurando la seguridad del estado civil, se puede exigir la salida del estado natural. De otro modo, nadie podría exigir la salida de dicho estado.

Karlfriedrich Herb y Bernd Ludwig terminan así retomando lo que antes habían negado y hacen así más coherente el curso de su argumentación. No parece sensato pensar que Kant, en 1793, había utilizado categóricamente la idea de la salida del estado de naturaleza para luego, en 1797, en una primera argumentación, prescindir de ella en el momento en que -a través de la teoría de la propiedad- exponía la necesidad del estado civil y luego, en una segunda argumentación, retomar dicha idea para justificar la existencia del Estado. No se podría inferir que Kant utilizó dos vías que paralelamente conducen a la fundamentación del Estado, sino que, más bien, recurrió a una para mostrar la necesidad de la otra. El carácter apriorístico que le atribuye a la violencia con la cual se puede pensar el estado natural, así como el hecho de que dicho estado pueda ser pensado como una condición originariamente deficitaria, lleva a pensar que en su argumentación apriorística en torno a la propiedad también estaba presente el modelo de Hobbes. De allí que no estemos de acuerdo con la idea de que Kant utilizó la idea del estado de naturaleza - como estructura formal contradictoria- prescindiendo del contenido antropológico, pues ese contenido es el que permite pensar, precisamente, en el origen contradictorio de esa estructura. Que en la *Metafísica de las costumbres* se haya hecho énfasis en el momento teórico-metódico para exponer la inseguridad del estado de naturaleza, no supone necesariamente la relativización del modelo de Hobbes, sino más bien su reutilización dentro de los amplios linderos que suponía semejante modelo.

OMAR ASTORGA

Universidad Central de Venezuela

G. Vattimo., *La Sociedad Transparente*. (Traducción e Introducción de Teresa Oñate). Paidós /I.C.E. U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 10., Barcelona, 1990, 172 pp.

Teresa Oñate, profesora de la Universidad Complutense de Madrid, introduce, a lo largo de cincuenta y cinco páginas, los principales lineamientos teóricos del filósofo turinés, Gianni Vattimo. Esta excelente síntesis panorámica permite abordar, sin muchas dificultades, los cinco capítulos que componen el libro.

En el capítulo I.- "Posmoderno: ¿una sociedad transparente?", el autor propone que ciertamente si es posible hablar de posmodernidad, en vista de que, en algunos aspectos fundamentales la modernidad ha concluido. Tanto las transformaciones acaecidas en las neocolonias, como el surgimiento de la sociedad de los mass-media hace que la concepción de la historia entre en crisis. Las riquezas del mosaico socio-cultural y político de las naciones en "vías de desarrollo" y la multiplicidad de visiones del mundo que presentan las distintas sociedades del globo, gracias al surgimiento de los medios de comunicación de masas, ya no legitiman la historia como un proceso unitario, progresivo y, por lo tanto, lineal. Vattimo, ante tal situación, plantea que las sociedades actuales, atravesadas por la lógica de la telemática, no son más *iluminadas* sino más *complejas*, estando justamente "en este caos relativo nuestras esperanzas de emancipación" (p. 78). Nietzsche y Heidegger le brindan las principales directrices "para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia" (p.82).

A continuación -capítulo II- el filósofo italiano expone la tesis de que "*las llamadas ciencias humanas (...) se hallan condicionadas en una relación de recíproca determinación por el constituirse de la sociedad moderna como sociedad de la comunicación*" (p 91). La crítica que desarrolla en relación con lo planteado es que aún en teoría social se descubre el ideal de *autotransparencia*, asignándole a las ciencias humanas y a la teoría de la comunicación un carácter esencial. Por ejemplo, encuentra que tanto la teoría de Habermas como la de Apel desembocan en un ideal normativo, ocurriendo lo mismo con cada una de las principales investigaciones de Sartre sobre la razón dialéctica: "*Sartre, naturalmente, piensa en la revolución, mientras que Habermas y Apel piensan en el alcance emancipatorio de las ciencias sociales; pero el ideal de autotransparencia es el mismo*" (p. 102). Preguntándose, ¿se convertirá el ideal de autotransparencia en el punto de encuentro entre la sociedad de la comunicación y las ciencias humanas? Ante esto, el filósofo turinés plantea que a través de la lógica hermenéutica se podrá evaluar críticamente -sin pretensiones de hallar el fundamento último- el saber de las ciencias humanas, "*y la posible verdad del mundo de la comunicación mediatizada (...)*" (p.109). Concluye que "*la autotransparencia, a la que el conjunto de los media y las ciencias humanas parece conducir, por ahora, da la impresión de reducirse únicamente a ésta: poner de manifiesto la pluralidad de los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura*" (p. 110).

En "el mito reencontrado" - capítulo III- sostiene que el uso del término 'mito' como pensamiento primitivo y saber pre-científico "*se ha vuelto insostenible*" (p.115). El arcaísmo, el relativismo cultural y la teoría de la racionalidad limitada usan y abordan el concepto de

mito sin haber elaborado una nueva concepción de la historia: “*Los tres (...) albergan incoherencias y confusiones que derivan de no haber resuelto el problema de filosofía de la historia subyacente a cualquier concepción del mito*”(p.115). Explicando, más adelante, que la metafísica de la historia de tipo idealista o positivista intenta liberar a la razón del saber mítico concibiendo la historia como un proceso unitario. Ahora bien, según nuestro autor, la propia dinámica del desarrollo histórico ha desbordado la concepción de la historia como un suceso de '*aufklärung*', perdiendo, así, legitimidad: “*la desmitificación ha sido reconocida también ella como un mito*”(p.127). Este momento de la desmitificación lo ha considerado Vattimo como el tránsito de lo moderno a lo posmoderno. De este modo, la experiencia de la verdad ha cambiado, ya no se busca un *fundamentum absolutum et inconcussum*; al final del capítulo dice que “*es esta experiencia moderna o posmoderna lo mejor que nuestra cultura y nuestro lenguaje quieren captar con el retorno al mito, y no por cierto un renacimiento del mito como saber no contaminado por la modernización y la racionalización. Sólo en este sentido, el retorno del mito, en la medida en que se da está ahí, parece apuntar hacia la superación de la oposición entre racionalismo e irracionalismo; superación que, sin embargo, vuelve a abrir la cuestión de una renovada consideración filosófica de la historia*”(p. 132).

En el capítulo IV, Vattimo, tomando en cuenta el concepto de '*stoos heideggeriano*' y el '*shock de Benjamín*', intenta aprehender las principales características de la esencia del arte en la sociedad tardointustrial. Respecto a la concepción estética tradicional, ambas posiciones aportan un elemento nuevo, la situación de desarraigo en la experiencia artística actual; esto lo explica a través de la noción de oscilación. Aclara, más adelante, que en la sociedad de los mass-media, “*la experiencia de las ambigüedades es, como oscilación y desarraigo, constitutiva para el arte*”(p. 154), encontrándose, tal vez allí, finalmente, un espacio para la creatividad y la libertad.

En el último capítulo, “de la utopía a la heterotopía”, se explica que en los años sesenta, a nivel estético, y desde diversas posiciones teóricas, se intentaba relacionar el arte con la vida cotidiana: “*se perseguía siempre una compleja unificación entre significado estético y significado existencial, que puede designarse, en rigor, como utopía*”(p.158). El autor expone que subyace a este proyecto utópico, como “*rescate estético de la existencia*”(p. 155), la concepción unitaria de la historia, aspecto que la sociedad de los mass-media ha disuelto por la multiplicidad de visiones del mundo que la conforman. En relación a esto último, Vattimo nos muestra como se pasa de la utopía a la heterotopía, indicando que “*el despliegue de la experiencia estética como experiencia de comunidad y no como apreciación de estructura se da, no obstante, sólo en el mundo de la cultura*

de masas, del historicismo difuso, del fin de los sistemas unitarios"(p.165).

En general, el ensayo de Vattimo presenta gran riqueza teórica por dos razones. En primer lugar, por la interesante interpretación que realiza -tomando en cuenta los nuevos signos de la sociedad de los mass-media- no sólo a partir de la filosofía de Nietzsche y Heidegger sino también de otros pensadores; en segundo lugar, por lo oportuno de sus tesis, en estos momentos de crisis político-ideológica, para llevar a cabo una lectura desmitificadora del discurso de la modernidad.

ALEXANDRA MULINO

Universidad Central de Venezuela

A. Martínez: *Crítica y Cultura en América Latina*. Fondo Editorial Tropykos., Caracas, 1991, 128 pp.

Mediante cinco heterogéneos trabajos, el autor destina su esfuerzo en una interesantísima y apasionante empresa: estudiar el proceso de surgimiento y transformación de las características actuales de la crítica literaria. En "Crítica y Cultura en América Latina", Martínez demuestra cómo se puede hablar del asunto sin un enrevesado y formal análisis de estilo, que a veces cierra el camino a los mortales lectores. Así, analiza la crítica literaria dentro del contexto de las alteraciones ocurridas en el plano de la "infraestructura de producción intelectual" que acompañó al proceso de modernización; ello como indicativo del mismo proceso de formación de la cultura moderna en Latinoamérica. Con este fin fueron reunidos: "Modernización crítica en América Latina" (proyecto de Historia de la Literatura, Sao Paulo, Brasil), "Estructura y problema del concepto de Literatura Latinoamericana" (38a. reunión de la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia, Brasilia), "Problemas de Historiografía Literaria Latinoamericana" (del proyecto antes mencionado), "José Lezama Lima: recepción de Paradiso y los Cambios de la crítica literaria" (Revista *Escritura*, Caracas, 1987) y "Americanismo y utopismo en el pensamiento hispanoamericano" (escrito como introducción para una frustrada edición de "*La Raza Cósmica*" de Vasconcelos).

El estudio comparativo de dos tradiciones críticas, la brasileña y la hispanoamericana, lejos de constituir una irreconciliable compa-

ración, busca la unidad a partir del reconocimiento de las diferencias derivadas de la problemática histórico-cultural en que se hallan insertas y sus relaciones con las tradiciones intelectuales. El proceso de modernización trajo consigo la mimetización de esquemas interpretativos y modelos teóricos; sin embargo, no logró opacar la fecundidad del discurso crítico que buscaba reconocerse entre los problemas de la cultura latinoamericana. Este proceso tampoco olvidó traerse los problemas epistemológicos relativos a la definición del objeto de estudio de las ciencias humanas; discusión que se dio, también, sobre la (supuesta negada) autonomía de la crítica literaria. Las exigencias metodológicas y la definición de su objeto tocaron las puertas a la universalidad del conocimiento; la transformación de la crítica literaria en una disciplina universitaria buscaba la legitimidad de su existencia misma. Así, un sector se asimiló a la teoría de la dependencia, otros al análisis textual; pero fueron las de orientación sociológica las que replantearon los vínculos entre literatura y sociedad.

Hacia inicios de los 50, se dio una particular unidad de criterios sobre la práctica literaria: identidad en las referencias teóricas, en los modos de abordaje de los textos, en los procedimientos analíticos, en los debates y discusiones, en la sucesión de modas y escuelas críticas, etc.. Pero dado que nuestra cultura continental no es tan unitaria y homogénea, nos cuesta aceptar, de buenas a primeras, una abstracta (por lo tanto, formal) identidad de tradiciones críticas. Además, existiendo ciertas cualidades, primero es necesario diferenciarse para entonces, identificarse. Mientras se desarrollaba una literatura y crítica brasileña que recogía las particularidades regionales, la crítica e historiografía literaria hispanoamericana iba al compás de la definición de "América Latina", como en su literatura y su historicidad, en tanto entidad política y cultural. La presencia de los nacionalismos y regionalismos ponía al descubierto la exclusión de una producción prehispánica. El problema se dirigía, entonces, nada más y nada menos, hacia la organización expositiva del discurso historiográfico-literario, el cual, así como apuntaba hacia la unidad, tenía que dar respuestas a las particularidades regionales. Sobre la noción de mestizaje ensayaba José Vasconcelos, sobre la tesis de Indoamérica Víctor Raúl Haya de La Torre, alentados por las investigaciones hechas por Fernando Ortiz, Arthur Ramos o Gilberto Freyre.

Nos preguntamos ¿qué sucede con los problemas epistemológicos o metodológicos de este discurso? Por supuesto que la teoría sistémica puso a prueba su poder explicativo, también, dentro de la historiografía y crítica literaria. Se desarrolló el concepto de literatura latinoamericana como macrosistema, compuesto por subsistemas con autonomía relativa. Conformando una unidad solidaria e históricamente determinada, la función no es sólo la interrelación entre

las partes, sino también, configuración de la especificidad histórica de sus relaciones. La dimensión sincrónica del sistema da cuenta de las diversidades regionales. La dimensión diacrónica recoge el proceso de particularización del sistema literario. En otras palabras, ¿cómo se inserta el imaginario de ascendencia prehispánica, en su interrelación con el sistema "culto"? El desarrollo del positivismo abre las puertas a la literatura indigenista, con Mariátegui a la cabeza. Pero ello mismo generó otro problema, también de orden epistemológico: ¿qué tratamiento debería seguir el sistema literario y cultural indígena?, ¿podría preservarse su autenticidad y autonomía como sistema distinto?, ¿o se trataría como "dato", sujeto a interferencias por parte del esquema de las literaturas europeas-americanas? Como bien rescata Martínez una afirmación de Angel Rama: "No sé si... lo que podemos contar realmente es nuestra relación con las literaturas indígenas.." "...es esa sensación extrañísima que nos hace pasar de un traductor a otro -yo no conozco nada de los indios - y estamos en la época literaria a la que pertenece el traductor".

Tal vez, estas líneas, más que expresar dudas, dirigen la atención hacia las posibles respuestas a estas interrogantes, tomando en cuenta el mismo momento de recuperación del material existente, pasando por el de reconstrucción, hasta el de reanimación de un modo de vida. Estos son los mismos problemas planteados dentro del indigenismo, recreados y enriquecidos desde sus críticas. Haciendo una corta referencia sobre el movimiento indigenista -sin olvidar su oficialidad- tal vez podemos entender mejor su relación, no sólo con la literatura, sino también, con otras disciplinas de las ciencias sociales.

Por otro lado, hacia las primeras décadas de este siglo se desarrolla un indigenismo "clásico", hijo de la Antropología Social inglesa. Su objetivo, expresado por la "incorporación", fundamentado en la asimilación de distintas etnias socialmente definidas, buscaba la homogeneización de las culturas. Las severas críticas y la sensibilización de distintos sectores reúnen, en 1940 (Pátzcuaro, México) a científicos e intelectuales, que intentaban dar un nuevo rumbo a esta práctica genocida y etnocida. La supuesta ruptura, marcada con el término de "integración", sólo logró una incorporación más gradual y sutil de las llamadas minorías étnicas. La búsqueda de occidente, en lo que hasta entonces se veía, fuera de él ponía el acento en las interrogantes claramente planteadas por la crítica literaria.

Respuestas de corte eclécticas unas y relativistas las otras, no se hicieron esperar. Pero, en definitiva, la elaboración de categorías interpretativas y criterios de periodización, pasando por el problema de la generalización conceptual y el poder explicativo de una disciplina comprometida con la particularidad nos recuerda, inevitable-

mente, a la Antropología como disciplina hermana en este largo camino (por cierto, con muchas encrucijadas). El Americanismo, como concepto universalista de la cultura americana, guardando distancia con la cultura anglosajona del norte, se constituyó en una respuesta ante el proceso modernizador. La obra de José Martí como experiencia de creatividad y originalidad en la concepción de las instituciones políticas, la prédica antiimperialista del argentino Manuel Ugarte, la obra de Mariátegui y "la (utópica y decimonónica) raza cósmica" de Vasconcelos, son expresión de la necesidad de crear imágenes y las formas de pensamiento adecuadas a las circunstancias de la modernización. Y, como bien afirma el autor, todavía nos alcanza y nos concierne.

Es casi inevitable, si pensamos en la cultura, bien como corpus de códigos o mitos (Barthes), o bien como conjunto de resoluciones imaginarias de contradicciones reales (Lévi-Strauss), pensar en el modernismo, en la modernidad, como programa que lleva la crisis de un valor más allá de la era del progreso, o transgrede la ideología de lo transgresivo. Lo inevitable es pensar -bien o mal- en el posmodernismo, al menos en aquel que se asume como programa deconstructivo sin elogiar al *status quo* (¿posmodernismo de resistencia?) (Foster). Ubicándolo en la ruptura del campo estético, o como "dueño" del objeto de la poscrítica, cabría preguntarnos, desde la crítica literaria, ¿podemos renunciar al lenguaje con que el temperamento modernista ha hablado del pasado?, ¿con qué discurso desafiaríamos las narrativas dominantes del modernismo?

Sea cual fuese la respuesta, podemos pensar que la crítica literaria ha recorrido un buen camino, en el intento de la reconstrucción. Tal vez podríamos definir a la crítica literaria, justamente en el contexto de la modernidad, como arqueología de la cultura escrita.

ROSA MARIA DI FALCO

Universidad Central de Venezuela